

# النقد والنظرية ما بعد الكولونيالية\*

هانز بيرتنز

ترجمة: عمرو زكريا

مراجعة: سيزا قاسم

## مقدمة

في عقدي العشرينيات والثلاثينيات، ومع ما عُرف بـ "نهضة هارلم" - Harlem Renaissance - مع aissance ومع التمهيد لمفهوم الزنوجة négritude أخذت الأعراق تكون عاملا ذا شأن وأهمية في الدراسات الأدبية. ومع رفض التعريف الذي فرضته الثقافة البيضاء المهيمنة، بدأ الكتاب الأفرو أمريكيون والمتكلمون بالفرنسية من أفريقيا والكاريبى في تعريف أنفسهم وتحديد ثقافتهم وفقا لمصطلحاتهم الخاصة بهم. وبعد الحرب العالمية الثانية، نما مشروع التعريف الذاتى الثقافى جنبا إلى جنب مع مشروع تقرير المصير السياسى الذى نجده فى حركة الحقوق المدنية الأمريكية American Civil Rights movement، وفى مطالبة الأفريقيين والكاريبين بالاستقلال السياسى وبالقومىة. ولم تخلق هذه المطالبة انطبعا بأن التعريف الذاتى الثقافى وحق تقرير المصير السياسى قد تحركا على طول خطين متوازيين لم يلتقيا أبدا، بل إن العكس هو ما كان؛ إذ لم يكن لأحدهما، فى الواقع، أن ينفصل عن الآخر، وليس فقط بمعنى أن الفن سياسى بالحتم.

وعلى سبيل المثال، فقد رأت حركة الفنون السوداء الأفرو أمريكية The African-American Black Arts movement نفسها الجناح الثقافى لحركة السلطة السياسية السوداء political Black Power movement فى عقد الستينيات. ولقد رأينا كيف أن ناقد الكولونيالية الراديكالى فرانز فانون Frantz Fanon، قد اعتبر الثقافات القومية، متضمنة الآداب القومية، أدوات مهمة فى الصراع من أجل الاستقلال السياسى. ولذا، كان التعريف الذاتى الثقافى وحق تقرير المصير السياسى وجهين لعملة واحدة. إن التطلع إلى تقرير المصير الثقافى، سعيا إلى الاستقلال الثقافى، واحد من القوى المحركة والمحفزة للآداب التى نهضت فى عقدي الستينيات والسبعينيات فى مستعمرات سابقة. أبداع كتاب وشعراء من أمثال ويلسون هاريس - Wilson Harris ris من جويانا، ويامبو أولوجويم - Yembo Ouo loguem من مالى التى كانت مستعمرة فرنسية سابقة، وتشينوا أتشيبى Chinua Achebe من نيجيريا، وول سوينكا Wole Soyinka الفائز بجائزة نوبل فى الآداب عام ١٩٨٦، وهو من



المتواصل للغة المستعمر colonizer، إنما هو شكل من أشكال الكولونيالية المحدثة تُسام به الذات. وحتى لو استخدم الكتاب الأفريقيون الإنجليزية، فإنهم يجعلون إيقاعات لغاتهم الخاصة وتعبيراتها الاصطلاحية مسموعة؛ لأن نزاع الألفة الذى ينجم عن هذه الممارسة يلفت انتباهنا، بصورة مباشرة، إلى السياقين اللغوى والثقافى غير الإنجليزيين فى أعمالهم. ولكن كيف ينبغي لنا أن نصنف هذا العمل؟ لا نستطيع أن نزع أن "الأشياء تتداعى" Things Fall Apart عمل ينتمى إلى الأدب الإنجليزى، على الرغم من أنه عمل مكتوب بالإنجليزية ويتناول الاستعمار البريطانى، بالضبط مثلما لا نستطيع الزعم أن قصيدة ديريك والكوت Derek Walcott الملحمية "أوميروس" (1990) Omeros قصيدة إنجليزية. وفى حال التسليم بهذا الموقف الجديد الذى أثبتت عبره الكتابة بالإنجليزية فى المستعمرات السابقة، بما فيها الهند وباكستان وسريلانكا والمستعمرات الآسيوية الأخرى، أنها لا تقل فى حيويتها أو أهميتها عن الأدب المكتوب فى إنجلترا ذاتها، أقول: إنه فى حالة التسليم بهذا الموقف، فإننا، من الآن فصاعداً، عادة ما سنتكلم عن "آداب مكتوبة بالإنجليزية"، أو على الأحرى عن "آداب إنجليزية" إذا أردنا أن نشير إلى الكتابة باللغة الإنجليزية.

### دراسات الكومنولث الأدبية والمركزية الأوروبية

عندما صار جليا فى أخريات عقد الستينيات أن المستعمرات السابقة كانت منهمكة فى إنتاج آداب خاصة بها، لم يكن من الوارد الفكرة التى مفادها أن "الأدب الإنجليزى" كان فى طور التحول إلى "آداب مكتوبة بالإنجليزية"، بحيث كان الإنتاج الأدبى الصادر عن إنجلترا نموذجا واحدا فحسب من جملة ما أنتجته هذه الآداب، على الرغم من كونه مهماً. وعوضاً عن ذلك، طورَ النقاد الإنجليز،

نيجيريا أيضاً، وديريك والكوت Derek Walcott من سان لوسيا، والفائز بجائزة نوبل أيضاً عام ١٩٩٢، أقول إن هؤلاء كلهم بالإضافة إلى كتاب آخرين أبدعوا روايات وقصائد تستجيب لبيئتهم الثقافية وتعكسها. وقد أشارت هذه النصوص، عبر استجابتها لسياقاتها الثقافية الخاصة، إلى انبثاق آداب قومية جديدة. وقد عرضتُ أنفاً<sup>(١)</sup> كيف أن هذه الآداب القومية أو الإقليمية أو العرقية قد أبدعتْ بطريقة استعادية، فالنقاد فى الكاريبي، على سبيل المثال، بدؤوا فى تأسيس سلسلة نسب هدفها الكتابة عن الإقليم، فأكدوا بذلك استقلالهم الثقافى التقليد. ولقد زاد تشينوا أتشيبي، فى مقاله "النقد الكولونيالى" Colonial Criticism<sup>(٢)</sup> الذى قدمه للمرة الأولى عام ١٩٧٤، نوداً شديداً عن التطلع إلى الاعتماد على ثقافة المرء الخاصة. يهاجم أتشيبي، عبر البرهنة على أن الخصائص "العالمية" التى يرجوها النقد الغربى من الأدب ليست "عالمية" بقدر ما هى "أوروبية" تتبرقع ببرقع "عالمى"، أقول: يهاجم أتشيبي الفكرة التى مفادها أن الفن الأدبى ينبغي أن يسمو متعالياً على الزمان والمكان. (ولعل من التناقض أن روايته "الأشياء تتداعى" Things Fall Apart الصادرة عام ١٩٥٨م، والتى تصف بتفصيل مثير للمشاعر الآثار التى ألحقتها الكولونيالية بجماعة إيجبو Igbo، قد خاطبت جمهوراً عريضاً من الملقين على مستوى العالم، وما برحت كذلك).

لقد كتب أتشيبي روايته بالإنجليزية، كما يشير العنوان Things Fall Apart، مثلها فى ذلك مثل الغالبية العظمى من الأعمال الأدبية المكتوبة فى المستعمرات البريطانية السابقة. وما هذا ببديهي: فغالبا ما كانت الإنجليزية اللغة الثانية لهؤلاء الكتاب، لا سيما فى أفريقيا. إن اختيار الإنجليزية لغةً للكتابة اختيارٌ واعٍ بل مثير للجدل. وقد برهن الروائى الكينى جوجى واثونجو Ngugi Wa Thiong'o، على سبيل المثال، على أن الاستخدام



الإنجليزي، وخفيرا قائما على حراسة الحضارة الأوروبية الإنسانية العظمى التي أُرسى عليها هذا التقليد. والحق أن الفكرة التي مفادها أن كتاب الكومنولث كلهم يعملون عبر التقليد الإنجليزي هي التي أٌكسبت ميدان دراسات الكومنولث، المباين والمتغاير الخواص، وحدته. وإنه لأمر غير ذى بال ما إذا تباين الكتاب، ولنقل مثلا من نيوزيلندا والترينيداد؛ فما يهم هنا هو أن تراث الأدب الإنجليزي كان المشترك الذي اقتسموه جميعا. حينئذ، كان الاعتراف بتصنيف كتاب المستعمرات السابقة، مثل أستراليا وكندا، وإدراجهم ضمن الأدب الإنجليزي لا يزال يُعتبر طابعا رسميا للقبول. ورغم ذلك، فما كان كتاب الكومنولث الإفريقيون والآسيويون والكاريبيون على الجملة براضين عن النظرة الغربية أو لنقل النظرة المركزية الأوروبية للنقد فى دول الكومنولث؛ لأن ذكرياتهم، جميعهم وبلا استثناء، عن الحكم الاستعماري البريطاني لم تقنعهم قط بسمو إنسانية الحضارة الأوروبية. وخلال عقد السبعينيات بدأت اعتراضاتهم، التي جهر بها أتشيبي فى نقده الكولونيالى بالإضافة إلى نقاد آخرين، تجد صدى جديا فى كتابات عدد من الأكاديميين البريطانيين من دارسى الأدب ممن كانوا هم أنفسهم قد شرعوا يطرحون التساؤل عن الصلاحية العالمية المفترضة للقيم الإنسانية. وقد برهن هؤلاء النقاد، بادئ ذى بدء، على أن الكتاب من خارج بريطانيا يجب أن يُنظر إليهم عبر سياق محدد من الثقافة التي كانوا جزءا منها والتي صاغت كتاباتهم وشكلتها. وبرهنوا كذلك على أن هذه الثقافة لم تكن بالضرورة دون الثقافة البريطانية، بل مختلفة عنها فحسب. وقد أقام بعض النقاد الحجة على أن العلاقة القائمة بين القوى الاستعمارية السابقة ومستعمراتها قد تُحلل على نحو أكثر جدوى عبر الاستعانة ببعض المفاهيم الماركسية (باعتبار المستعمر الطبقة

ممن اهتموا بالكتابات الصادرة عن المستعمرات السابقة، فكرة "آداب الكومنولث" Com-monwealth literature. وقد شكل الأدب المكتوب بالإنجليزية من قبل المستعمرات التابعة والمستقلة، جنبا إلى جنب مع بريطانيا العظمى فى مركزيتها، ما سُمى بـ "دول الكومنولث" Commonwealth of Nations. أو "الكومنولث البريطانى" British Commonwealth. وإذا ما عدنا إلى الماضى، يمكننا إدراك أن فكرة آداب الكومنولث تخضع لهيكلية الكومنولث السياسية، التي تُحل أدب بريطانيا العظمى فى مركز هذه الصورة المباشرة أو على الأخرى التي تبدو غير متلاحمة. وعلى الرغم من أن دراسات الكومنولث الأدبية نادرا ما ستعبر عن آرائها بوضوح، فإن الأدب الإنجليزي والنقد الإنجليزي يضعان المعيار المقيس عليه.

كان درس آداب الكومنولث فى مراحل الأولى إنسانيا humanistic بصورة تقليدية، حيث ركز ممارسته النقدية على الشخصيات بوصفها فواعل أخلاقية حرة وعلى تطورها، وغالبا ما تغافل هذا الدرس عن السياقين التاريخي والثقافي اللذين يُحلها فيهما مبدعوها. كذلك ركز هذا الدرس على التفسير، أى على المعنى، ونظر إلى الأدب بوصفه ذا سلطة أخلاقية خاصة؛ حيث إنه يغير كل ما هو مألوف وعارض من مشكلاتنا وأزماتنا، ويُعليها إلى عالم جمالى لا يحده زمان. ولقد حسبت هذه المقاربة الليبرالية الإنسانية للأدب الإنجليزي أنها ذات صلاحية عالمية؛ لأنها كانت مدعاة لحالة إنسانية عالمية لا يلحقها التغيير، وكانت- فضلا عن ذلك- غير مطبقة على أعمال كتاب تراوح وجودهم من جاميكا إلى نيجيريا، ومن الهند إلى نيوزيلاند. أضف إلى ذلك أن النظرة الإنسانية الليبرالية التي اتخذها هذا الدرس كانت إنجليزية إذا ما توخينا الدقة. ولم يُنظر إلى كاتب مثل تشينوا أتشيبي بوصفه كاتب نيجيريا فى الأصل أو حتى أفريقيا، بل مساهما فى التقليد الأدبي



المقموعة). كذلك أقاموا الحجة على أن دور الأدب، من وجهة نظر ماركسية، يتمثل في أنه أداة للإيديولوجيا. وعبر هذه النظرة، بزغت نظرة جديدة لا إلى آداب الكومنولث فحسب، بل إلى الأدب الإنجليزي نفسه. وقد كان الأدب الإنجليزي خلال القرن التاسع عشر يُقدّم في مستعمرة الهند بهدف تثقيف النخبة المستعمرة. وإنه لمن غير المعقول افتراض أن أدب المستعمر قد لعب دورا إيديولوجيا حقيقيا في عملية الاستعمار. ومن هذه الوجهة من النظر، فإن أعمال كتاب الكومنولث سوف تُقرأ إما على أنها كتابات متضمنة صراعا إيديولوجيا مع القوى الاستعمارية الجديدة، وإما على أنها متورطة إيديولوجيا مع هذه القوى (كما حدث مع عمل الكاتب الترينيدادي ف. س. نايبول V.S.Naipaul ويدرجه أقل مع عمل سلمان رشدي Salman Rushdy).

من الدراسات الأدبية في دول الكومنولث إلى التساؤلات ما بعد الكولونيالية

في السنوات العشرين الأخيرة أو ما ينيف، غدا التساؤل عن الكيفية التي ينبغي عبرها قراءة الكتاب الذين يكتبون بلغة أوروبية، ممن هم على شاكلة كتاب الكومنولث، وما هم بأوروبيين جغرافيا وعرقيا، أقول: غدا هذا التساؤل أكثر إلحافا؛ فنحن الآن نلقى كتابا أفريقيين يكتبون بالإنجليزية والفرنسية واللغات الأفريقية والبرتغالية، ونجد كتاب الكاريبيان يكتبون بالإنجليزية والفرنسية والهولندية والإسبانية، ونجد الكتاب الهنود والباكستان يكتبون بالإنجليزية، ونجد كتاب شمال أفريقيا يكتبون بالفرنسية، وهلم جرا. وربما لا يزال هؤلاء الكتاب يعيشون في وطنهم الأم، أو ربما ارتحلوا إلى الحاضرة metropolis التي تكون بمثابة مركز السيادة الثقافية التي تدخل في علاقة كولونيالية ما مع لندن وعلى امتداد بريطانيا كلية، بالنسبة لدول الكومنولث، وبباريس أو فرنسا على

العموم، بالنسبة للمستعمرات المتكلمة بالفرنسية. ورغم ذلك، فأينما يعيش هؤلاء الكتاب يظل التساؤل بخصوص كيفية قراءتهم قائما ومطروحا كما هو من دون تغيير يُذكر. وهل يكون من المناسب والسديد أن نقرأهم بطريقة "غريبة" Western فنقرأهم على سبيل المثال من وجهة نظر النقد الجديد أم من وجهة نظر بنيوية أم من وجهة نظر مادية ثقافية؟ وهل من الممكن لهذه المقاربة الغربية أن تنصف نصا أدبيا هو نتاج ثقافة غير أوروبية، فتقدره حينئذ حق قدره حتى لو كان مقدما بلغة أوروبية، دون أي نوع من الإجحاف والحكم المسبق؟ ثم الآن صنف من الكتاب الذين يجابهون هذا التساؤل نفسه. لقد استوعبت الدول الصناعية كلها في فترة ما بعد الحرب أعدادا هائلة من المهاجرين: وهم الناس الذين يرتحلون من المستعمرات السابقة، من مستودعات العناء مثل تركيا والمغرب، ومن مناطق الحرب مثل فيتنام وأنجولا والعراق. ومنذ ذلك الحين بدأ نسل هؤلاء المهاجرين من بنين وبنات يؤثر في آداب البلدان التي ترعرعوا فيها، ونادرا ما يتولون عن تراثهم الثقافي أو يتخلون عنه تماما. وعلى الرغم من ألمانية المولد والتعليم، فإن الكتاب الألمان من ذوى الأصل التركي عادة ما يسعون إلى صياغة حد تلتقى عنده ثقافتهم الأصلية وثقافة الأغلبية. وربما يركز هؤلاء الكتاب على سبيل المثال، على وضعية الأقلية التركية وعلى شتى الطرق التي واجهتها الثقافة التركية الإسلامية كي تكيف نفسها فتتواءم مع بيئة ثقافية وسياسية جديدة تماما، أو ربما أعادوا أتراكا أو تركيات ممن ولدوا وتعلموا في ألمانيا، إلى مدينة آبائهم الأم في تركيا، وأروا القارئ كيف لا ينتسب هذا الجيل الثاني من الأتراك الأصل الألمان المولد والتعليم إلى أي من الثقافتين، فهو جيل مشتت: لا ينتمي إلى الثقافة الألمانية المسيحية، وهو في الوقت ذاته لا ينتسب إلى ثقافة آبائه وأسلافه. وفي بلد



بمازق أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافة الأقلية؛ ففي هذه المواجهات لا تلتقي الثقافات عادةً التقاء الأنداد، ويقتضى كذلك اهتماما بمازق أولئك الذين يرون الأغلبية المهيمنة تهدد ثقافتهم وهويتهم. ولكي نفهم ثقافة أخرى فنملك ناصيتها على نحو جدي، فإن هذا يعنى أننا لا نستطيع أن نسلم بصحة أن أدبها يقاسم معتقداتنا السابقة وأنساق قيمنا، أو أنه سوف يعكس حالة إنسانية عالمية.

تقيم دراسات الكومنولث الأدبية، كما ذكرت منذ برهة، اختلافا طفيفا بين الأدب الإنجليزي والأدب الجديد المنتج خارج بريطانيا. ونفس الاعتبار يكون صالحا بالنسبة للدراسة الماركسية التي تطورت في عقد السبعينيات، فالماركسية بالنسبة للكتاب النيجيريين والباكستان غربية أيضا عن ثقافتهم الخاصة، على الرغم من أنها في اختصام جوهري مع المذهب الإنساني الليبرالي. إن التأكيد على الطبقة في دراسات الكومنولث الماركسية ذو إسهام قيم، إلا أن هذه الدراسات في تركيزها على ماركسية الطبقة، لم تلق بالاً للسياق الثقافي الخاص الذي تولّد عنه النص الأدبي. ومع الإدراك المتأخر لهذه النقطة، يكون من السهل فهم إلى أى مدى ظل حقل دراسات الكومنولث الأدبية مميزا عبر ما ندعوه الآن "المركزية الأوروبية".

#### دراسات ما بعد الكولونيالية

في غضون عقد الثمانينيات غدت دراسات الكومنولث الأدبية جزءا من الحقل الرحب الذي ظهر آنئذ من البحث الأدبي والثقافي والسياسي والتاريخي، الذي ندعوه حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية postcolonial studies. ولقد تغير هذا البحث بصورة جوهريّة على الأيام. بينما تفترض دراسات الكومنولث، على نحو ضمني، أرضية مشتركة بين المنتجات الثقافية للمستعمرات السابقة وثقافة الحاضرة metropolis، فإن النظرية والنقد بعد الكولونيالية يؤكدان التوتر

شكلته الهجرة مثل الولايات المتحدة، تكون التفاعلات الثقافية والإزاحات الثقافية معيارا يُقاس عليه، ابتداء من مواجهات (وصدامات) ثقافة الهنود الحمر بالثقافة الإنجليزية في سلسلة روايات Leatherstocking لـ "جيمس فينيمور كوبر" James Fenimore Cooper، وامتدادا إلى المفاوضات المتعسرة والمضطربة بين الثقافة الصينية التقليدية والثقافة الأمريكية الحديثة، مما نجده على سبيل المثال في كتاب "المرأة المحاربة" The Woman Warrior لـ "ماكسن هونج كينجستون" Maxin Hong Kingstone عام ١٩٧٦. ومن ناحية أخرى، تُعد هذه المواجهات الثقافية والإزاحات اللاحقة عليها أمرا جديدا بالنسبة لأوروبا. وربما يكون من الأصح أن نقول إن إدراك تلك المواجهات والتسليم بها يُعد أمرا جديدا. ورغم ذلك، فإن معظم الدول الأوروبية (مهما بلغ صغرهما) تكون ذات أقليات ثقافية وعادةً لغوية داخل حدودها.

إن الاهتمام بالتفاعلات الثقافات وبالإزاحات عادة ما يكون على وجه العموم أمرا محدثا للغاية؛ فللولايات المتحدة، على سبيل المثال، تقليد طويل بخصوص الهجرة، حيث أوت منذ بدايتها الثورية عام ١٧٧٦ أقليات عرقية ذات شأن، لكن موقفها إزاء المهاجرين ومواطنيها، ممن لا أصل أوروبي لهم ينحدرون منه، كان لأمد بعيد موقفا استيعابيا يؤمن بإمكانية الاندماج المجتمعي. ولقد كان لزاما عليك، كى تكون أمريكيا حقا، أن تشترك متفقا مع ومؤيدا لنسق القيم الإنسانية الليبرالية التي تخللت وما برحت تتخلل الثقافة الأمريكية السائدة وتخيم على مجريات التفكير السائد فيها. ومن ناحية أخرى، فلكي نفهم ثقافة أخرى فنملك ناصيتها على نحو جدي، فإن هذا يعنى أنه من اللزوم أن نقبل هذه الثقافة وفقا لمصطلحاتها الخاصة، وأن نقبل الأساليب الممايزة لها والتي تجعلها مفارقة لثقافتنا الخاصة، وهذا يقتضى اهتماما حقيقيا



الحال بالنسبة للرؤية الهامشية- تتخلل على نحو جوهري تلك التبريرات التي تصطنعها الحداثة (التقدم- التجانس- العضوية الثقافية- الأمة الضاربة بجذورها في التاريخ- الماضى السحيق) والتي تضيف العقلانية على ما هو سلطوى مطبَّعة الميول التي تجتاح الثقافات تحت اسم "المصلحة القومية"<sup>(٤)</sup>. إن الرؤية ما بعد الكولونيالية، فيما يذهب بابا، لديها هذه الإمكانية التمييزية؛ لأن عواقب الكولونيالية أدنت على نحو لافت برؤى وانشغالات ما بعد البنيوية:

"إن مواجهات ومفاوضات المعانى والقيم المتميزة فى النصية الكولونيالية- خطاباتاتها الحكومية وممارساتها الثقافية- استشرفت مبكرا العديد من إشكاليات الدلالة والحكم التي صارت فى الوقت الراهن دارجة فى ظل فوضى النظرية المعاصرة، والتناقض، والغموض وقضية الانغلاق الخطابى، والتهديد بالقوة، وحالة القصدية، وتحدى المفاهيم ذات الصيغة "الكلية"، وما أُشير إليه إنما هو قليل من كثير"<sup>(٥)</sup>.

ربما يكون بابا قد أضاف "الأخرية" otherness التي يذكرها مؤخرا فى المقال الذى اقتبس، والتي تظل مشكلة مؤرقة تناقش طويلا: كيف يكون التعامل مع الأخرية الحقيقية، مع اللا تكافؤ المطلق للأولويات والقيم الثقافية<sup>(٦)</sup> التي غالبا ما ميزت المواجهات الكولونيالية؟

قد لا يتفق كل مُنظِّر ونقاد ما بعد الكولونيالية وما يذهب إليه بابا من مذاهب يمكننا أن نميز عبرها موضوعات ما بعد البنيوية فى المواقف الكولونيالية، على الرغم من أنهم يتفقون على نحو جازم مع زعمه، بابا، أن لغة "الحقوق والالتزامات" التي تعتمل فى شتى الثقافات الغربية يجب أن توضع موضع المسألة على أساس الوضع القانونى والثقافى الشاذ التحيزى المعزو إلى السكان المهاجرين والمشتتين واللاجئين<sup>(٧)</sup> [وسوف أعود إلى عمل بابا تارة أخرى]. كما أن

القائم بين الحاضرة والمستعمرات (السابقة): بين ما كان منتسبا للحاضرة فى إطار كولونيالى، أى بين المركز الإمبريالى وتوابعه الكولونيالية. هذه الدراسات تركز على الإزاحات الثقافية- وتأثيراتها فى الهويات العامة والشخصية- التي توالى السيادة والحكم الكولونيالى على نحو حتمى، وتفعل هذا من منظور قائم على اللامركزية الأوروبية. تطرح النظرية والنقد ما بعد الكولونيالية بالأساس تساؤلات حول الإمبريالية التوسعية العدوانية للقوى الاستعمارية، لا سيما نسق القيم الذى ناصر الإمبريالية والذى ينظر إليها كما لو أنها ما برحت تهيم على العالم الغربى. تدرس النظرية والنقد ما بعد الكولونيالية عملية الإزاحة الثقافية وأثارها والطرق التى يزود عبرها المُرَّاحُ عن نفسه ثقافيا. إن النظرية ما بعد الكولونيالية-

بوجه خاص- تنظر إلى هذه الإزاحات والازدواجيات والأشكال الثقافية الهجينة الناجمة عنها بوصفها أوضاعا كاشفة ودالة تسمح لنا بالكشف عن الرِّيب الباطنية وحالات المقاومة التى قمعها الغرب فى مسلكه العولى الماحق، كما أنها تسمح لنا بهدم الصورة الخارجية الشائنة التى تبدو فيها الإمبريالية والرأسمالية لا تزالان تتصارعان على نحو تقليدى حتى الوقت الحاضر.

طرح هومى بابا Homi Bhabha، أبرز مُنظِّرى ما بعد الكولونيالية، هذه المسألة على هذا النحو:

"بزغت الرؤى ما بعد الكولونيالية من الشهادة الاستعمارية التى أدلت بها بلدان العالم الثالث ومن خطابات الأقليات عبر التقسيمات الجغرافية السياسية لما هو كائن شرقا وغربا، شمالا وجنوبا. وقد صاغت هذه الرؤى مراجعاتها النقدية حول قضايا التباين الثقافى والسلطة الاجتماعية والتمييز السياسى بغرض الكشف عن لحظات العداء والتضارب التى انقضت خلال عمليات عقلنة الحداثة"<sup>(٨)</sup>.

إن الرؤية ما بعد الكولونيالية- بالضبط كما هو



الإمبريالية، سواء عبر مناهج ما بعد البنيوية أو عبر مناهج أكثر تقليدية. وقد اتفق هؤلاء النقاد على أن بؤرة اهتمامهم إنما تكون على القمع الكولونيالي (والكولونيالي الجديد neo-colonial) وعلى مقاومة الكولونيالية، وعلى هوية المستعمر colonizer، وهوية المستعمر colonized كل على حدة، وعلى أنماط التفاعل القائم بين هاتين الهويتين، وعلى الهجرة ما بعد الكولونيالية إلى الحاضرة، وعلى التبادلات الثقافية بين المستعمر والمستعمر، وعلى ما يترتب على تهجين كلتا الثقافتين من نتائج، وهكذا دواليك. إن أكثر هذه القضايا أهمية هي العرق، والإثنية، واللغة، والنوع، والهوية، والطبقة، وقبل كل ذلك السلطة. وقد يتفق منظرو ونقاد ما بعد الكولونيالية على أن مشروعهم يتصل اتصالاً وثيقاً ببواكير عالم القرن الحادي والعشرين، الذي ربما اختفت منه المستعمرات في الأغلب، لكن قد تزداد فيه العلاقات الكولونيالية-الجديدة لا بين الدول الغربية ومستعمراتها السابقة فحسب، بل أيضاً بين الأغلبية في تلك الدول والأقليات العرقية التي استقرت داخل حدودها في عصر ما بعد الحرب.

### الاستشراق

مع فائق الاحترام للعمل الرائد الذي أنجزته دراسات الكومنولث الأدبية عبر كتاب ما بعد الكولونيالية، مثل إدوارد براتوايت Edward Brathwhite، وولسون هاريس Wilson Harris، وتشينوا أتشيبى Chinua Achebe، وول سوينكا Wole Soyinka، لكن الدراسات ما بعد الكولونيالية في شكلها التنظيري الحالي المعدل بدأت مع نشر كتاب الناقد الأمريكي الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد E.Said الاستشراق (1978) Orientalism. ولقد غيرت دراسة سعيد، اعتماداً على فوكو Foucault، وعلى جرامشي Gramsci على نطاق أصغر،

هؤلاء النقاد والمنظرين قد لا يتفقون تماماً وما زعمته الدراسات ما بعد الكولونيالية من أغراضها التاريخية والجغرافية. وقد دافع بعض النقاد دفاعاً شديداً الحماسة عن تضمين مستعمرات المستوطن الأبيض، مثل أستراليا ونيوزيلندا وكندا، مقيمين الحجة على الزعم بأن قاطنيتها قد عانوا هم كذلك من الإزاحة والتهميش ما عانوا من قبل الإمبريالية، وأجبروا على تطوير هويات ثقافية تجاهد مجابهة العلاقات الإمبريالية. وزعم آخرون أن مستعمرات المستوطن الأبيض لا يمكن أن توضع على نحو مُجد في نفس الإطار الأكاديمي، مثل كينيا أو الهند على سبيل المثال؛ لأن مسألة العرق ليست مقوماً من مقومات العلاقات بين الأبيض القاطن في الخارج والحاضرة. وذهب أولئك النقاد، على العكس، إلى أنه في مستعمرات المستوطن تتماس المقاربة ما بعد الكولونيالية فحسب بالمواجهة التي تنشب بين المستعمر (الأبيض) وسكان البلد الأصليين (مثل نيوزيلندا). ولا يزال مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية موضوعاً خاضعاً للنقاش: هل يكون التاريخ الثقافي الأفرو أمريكي على سبيل المثال متضمناً في هذه الدراسات؟ (وقد تابع النقاد الأفرو أمريكيون الدراسات ما بعد الكولونيالية باهتمام بالغ وقتما وصلت إلى مرحلة التطور). وماذا عن المدى التاريخي لهذا المجال؟ وهل تبدأ الكولونيالية في أعقاب رحلة كولومبوس إلى أمريكا؟ أو هل كان علينا أن نأخذ في الاعتبار الفتح الأنجلو نورمانى الوسيط وما ترتب عليه من احتلال إيرلندا في إطار الإمبريالية الاستعمارية؟ رغم وثائق العرى التي تشد هذه الأسئلة بالموضوع، فإنها لم تمس لب الدراسات ما بعد الكولونيالية. وما اتفق عليه نقاد ومنظرو ما بعد الكولونيالية جميعاً هو أنهم انشغلوا بإعادة تقييم العلاقة التقليدية القائمة بين الحاضرة ورعاياها المستعمرين المنضوين تحت لوائها، كما انشغلوا بالتفكيك deconstruction الراديكالي للنظرة



يعمل في نهاية المطاف في إطار السعى الواعي العازم على التبعية. إن الاستشراق- هذا الخطاب الغربى عن الشرق- قد خدم، فيما يرى سعيد، أغراض الهيمنة الاستعمارية بطريقة تقليدية. وكما رأينا، فإن أنطونيو جرامشى Antonio Gramsci ظن الهيمنة hegemony الاستعمارية هيمنة تتم بالقبول، وهى الطريقة التى نجحت الطبقة الحاكمة عبرها فى قمع الطبقات الأخرى التى لا تبدو معترضة على تلك الطريقة. إن الطبقة الحاكمة، فى تحليل جرامشى، تفعل هذا عبر الثقافة: فهذه الطبقة تجعل قيمها واهتماماتها الخاصة مركزية فيما تقدمه كثقافة عامة محايدة. وتصبح الطبقات الأخرى، حال قبول تلك الثقافة، متواطئة فى قمع ذاتها، وتكون النتيجة ضربا من الهيمنة الناعمة. ومن ثم، فإن الاستشراق يكون قد خدم مآربين بطريقة تقليدية: فقد أباح، من ناحية، التوسعية والإمبريالية الغربية أمام الحكومات الغربية وناخبها، وسعى من ناحية أخرى إلى إقناع أهل البلاد الأصليين بشكل ماهر بأن الثقافة الغربية تمثل الحضارة العالمية. إن قبول تلك الثقافة قد تفيدهم (فقد تسمو بهم- على سبيل المثال- وترقى بهم مرتقى ينأى بهم عن حالات الرجعية والتخلف أو الخرافة التى ما برحوا يحيونها)، وقد تجعلهم مشاركين فى حضارة لم ير العالم نظيرا بلغ شأوها فى الرقى والتقدم.

إن التمثيلات الغربية للشرق، فيما يذهب سعيد، مهما كانت سليمة الطوية، كانت غالبا جزءا من هذا الخطاب ذى الأثر الضار. ولقد تواطأت هذه التمثيلات، عمدا أو دون عمد، مع السبل التى عملت عبرها السلطة الغربية. وحتى هؤلاء المستشرقون، ممن تجلى تعاطفهم مع الشعوب الشرقية وثقافتها (وجد سعيد عددا هائلا منهم)، ليس بمقدورهم أن يتغلبوا على وجهات نظرهم الأوروبية ذات الطابع المركزى، وأسهموا بغير عمد فى الهيمنة الغربية. ومن ثم، فبدلا من الموضوعية

أجندة دراسة الثقافات غير الغربية وأدائها، ودفعتها فى اتجاه ما نسميه الآن "النظرية ما بعد الكولونيالية" post colonial theory.

كتاب الاستشراق Orientalism، نقد تدميرى مداره كيفية ازدهار التوسع الإمبريالى وبلوغه أوجَه عبر العصور، لا سيما فى القرن التاسع عشر الذى هو بؤرة اهتمام الكتاب ومركزه الذى يدور عليه، حيث قدمت نصوصٌ غربية الشرق، وعلى وجه الخصوص الشرق الاوسط الإسلامى (ولوافقة الغرض، فسوف أشير هنا ببساطة إلى الشرق بكلمة orient أو بكلمة east). يدرس سعيد، مستخدما أعمالا أكاديمية بريطانية وفرنسية متبحرة فى المعرفة بالإضافة إلى "أعمال أدبية، وكتيبات سياسية، ونصوص صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية وفيلولوجية"<sup>(8)</sup>، أقول: يدرس سعيد كيف تبنى هذه النصوص الشرق عبر التمثيلات الخيالية (فى الروايات على سبيل المثال)، وعبر التوصيفات التى تبدو واقعية (فى التقارير الصحفية، وكتب الرحلة)، وعبر الزعم بمعرفة التاريخ والثقافة الشرقيين (كتب التاريخ، والكتابات الأنثروبولوجية، وما إلى ذلك). وعلى الجملة، فإن كل تلك الأشكال من الكتابة الغربية تشكل خطابا discourse يُعرى إلى خطاب فوكو Foucauldian، وهو نظام واسع من البيانات والدعاوى التى تؤسس لنظام من المعرفة المزعومة، عبر ما أسسته هذه المعرفة. تؤسس هذه الخطابات على الدوام، على الرغم من أنها تبدو منشغلة بالمعرفة، لعلاقات السلطة power. إن السلطة، فى عمل فوكو، هى ما لا بد أن يكون أولا وقبل كل شيء، سلطةٌ تخدم نفسها وترعاها. وقد نحسب أننا نستخدم السلطة لأغراضنا الخاصة بوصفنا أحرارا، ولكنها فى الحقيقة تعمل عبرنا لا لأجلنا. ومن وجهة نظر فوكو المعادية للإنسانية، فإننا بوصفنا بشرا نعد وظائف فى شبكة علاقات السلطة. يذهب سعيد إلى أن تمثيل الغرب للشرق



عن الشرق يستخدم تعارضا أساسيا آخر، ذلك هو التعارض القائم بين الذكوري masculine والأنثوي feminine. وفي هذا التعارض يكون من الطبيعي أن يقوم الغرب مقام القطب الذكوري التنويري، العقلاني، الملتزم، المنظم؛ بينما يحل الشرق في قطبه الأنثوي المقابل اللا عقلاني، السلبى، اللا منظم، الشهوانى.

كان العرق race والإثنية ethnicity، والوضع المهيمن للحاضرة هي الأسس التي ترسخت فعليا في الأجندة النقدية الأدبية وقتما ظهر كتاب

الاستشراق Orientalism، مثلما كان الأمر فيما يتعلق بدراسات الكومنولث المكتوبة باللغة

الإنجليزية، ودراسة الأدب الإنجليزي الذي يتناول العلاقات الكولونيالية (مثلا رواية إ. إم. فورستر E.M.Forster رحلة إلى الهند A Passage to India عام ١٩٢٤). كذلك كان إدوارد سعيد أول

من اعتمد على النظرية الفرنسية الجديدة، وعلى جرامشى المكتشف مؤخرا والذي نُشرت أجزاء من عمله باللغة الإنجليزية عام ١٩٧١، في تناول هذه القضايا ومعالجتها. وقد قدم كتاب الاستشراق

إطارا نظريا فيه ما فيه من التحدى، وقدم وجهة نظر جديدة لتفسير الكتابة الغربية التي يكون مدارها الشرق والثقافات غير الغربية الأخرى، وتفسير ما أنتج من كتابات في ظل الحكم

الكولونيالى. وقد يُقرأ هذان التفسيران على أن كليهما علامة على التواطؤ مع الهيمنة الغربية، وربما على أنهما موقفان مضادان لها. (ولقد صنع إدوارد سعيد صنيع جرامشى حينما أفسح

المجال، عامدا، أمام الحركات المضادة للهيمنة). كذلك وضع كتاب الاستشراق دور مؤسسات الغرب الثقافية (الجامعة، الكتابة الأدبية،

الصحف... إلخ) في خدمة هيمنته العسكرية والاقتصادية والثقافية على الشعوب والدول غير الغربية مؤكدا على القضايا التي لا تزال منشغلين ببحثها، والتي تتعلق بدور الأدب في المواجهات

التي لا أرب لها في خدمة الهدف الأسمى للمعرفة الحقيقية التي زعمتها الدراسات الأكاديمية الغربية لنفسها بطريقة تقليدية، فإننا نجد تمثيلات زائفة ثابتة مهدت السبيل بشكل مؤثر للهيمنة العسكرية، والإزاحة الثقافية، والاستغلال الاقتصادى. وإذا كان النقاش قد بلغ هذه النقطة، فربما كان لزاما على القول إن سعيدا، مع المنشورات الصادرة لاحقا والاستجابة إلى النقد، قد عدل من موقفه وقدم صورة أقل انسجاما عن الاستشراق، في حين أنه قلل من قيمة المدى الذى يبنى فيه

الاستشراق فحسب ولا يصف قط. وعلى الرغم من ذلك، فليس ثم ريب فى أنه رغم ما فى كتاب

الاستشراق Orientalism من قصور، فإنه قد ثار على الطريقة التي نظر بها نقاد وعلماء الغرب إلى تمثيلات الثقافات والموضوعات اللا غربية (مثلما ثارت النسوية feminism منذ وقت أسبق

إلى حد ما على الطريقة التي ننظر بها إلى تمثيلات النساء، ومثلما ثارت الدراسات الأفرو أمريكية على الطريقة التي ينظر عبرها النقد الأمريكى على وجه الخصوص إلى تمثيلات الأفرو أمريكيين). كذلك

لفت كتاب سعيد الانتباه أيضا إلى الطريقة التي يسعى الخطاب الاستشراقى عبرها إلى خلق الغرب فضلا عن خلقه الشرق. إن الغرب والشرق

يشكلان ثنائية متعارضة يحدد فيها كلا طرفيها الطرف المقابل، فالدونية inferiority التي يعزوها الاستشراق للشرق تفيد فى الوقت ذاته فى تشييد الأفضلية superiority للغرب. كذلك فإن الحسية sensuality، واللا عقلانية irrationality،

والبدائية primitiveness، واستبداد despotism الشرق كلها صفات تُقيم الغرب على أنه عقلانى، وديموقراطى، وتقدمى، وهكذا دواليك. إن الغرب غالبا ما يعمل كما لو كان مركزا، ويكون الشرق هو الآخر الهامشى marginal، الذى تتأكد عبر حضوره مركزية الغرب وأفضليته. وربما ليس من المستغرب أن التعارض الذى أسسه خطاب الغرب



قدمت الروايات البريطانية والفرنسية رؤية مباينة تماما ووسطية عن الحياة الكولونيالية، ولكنها ذهبت مذهب سيزير في أن التفاعل بين المستعمر والمستعمر كان ضئيلا. وقد أبقى المستعمرون ذواتهم الأوروبية المدنية والنظامية الصبغة، حتى في الظروف الأشد مشقة. واقتنع الغرب على الدوام بأن حضوره في الخارج قد أثر بشكل كبير على أهالي البلاد، إلى حد أن نفسه حدثته بأن أذكى هؤلاء الأهالي وأرقهم إحساسا بدوا يتهافتون على المذاهب والقيم الغربية مُتَبَنِينَ إياها. إلا أن هذا الغرب ما كان بمطمئن ولا مستريحا إلى ورود الفكرة التي مفادها أن أبناءه وبناته ربما يتأثرون بدورهم بالثقافات التي لاقوها. وكثيرا ما نجد في الأدب وجهات نظر بديلة. وفي عمل جوزيف كونراد Joseph Conrad *Heart of Darkness* الصادر عام ١٨٩٩، كان للتجربة الكولونيالية أثرها في تحويل جامع العاج "كيرتس" Kurtz إلى بريرى مصاب بجنون العظمة، وفي عمل إ. م. فورستر E. M. Forster *A Passage to India* عام ١٩٢٤، عانت امرأتان بريطانيتان أيضا لتركهما مقاطعة مانوسة لهما، وكابدتا على الدوام من الخبرات المضطربة في الهند. إن المواجهة التي تتم بين المستعمر والمستعمر، فيما يذهب بابا، دائما ما تؤثر في كليهما. إن الكولونيالية- بالإزاحات والمشاكل المحيرة التي تأتي بها- هي بالأساس "التجربة المؤثرة [المضطربة] عن الهامشية" (١٠) marginality، حيث يمكن رؤية مأزق المستعمر، وعلى نحو مسبق، على أنه تنشيط وتشوش بعد بنوي. بل إن التجربة الكولونيالية تؤثر كذلك في المستعمر. ويتحدد أكثر، يذهب بابا إلى أن المستعمر لا يقدر على الفرار من العلاقة المعقدة والبيئة التناقض التي نشأت بينه وبين المستعمر. يعرض لنا بابا، اعتمادا على آراء لاكان Lacan بخصوص الكيفية

العرقية والإثنية والثقافية في الماضي والحاضر. والحق أن تساؤلاتنا قد كثر طرحها وتوالدت منذ عام ١٩٧٨ فحسب. هل بمقدورنا حقا النظر إلى كل الكتابات الغربية التي كان مدارها الشرق الذي تناوله سعيد والذي ينتمى إليه، وضمنا كل الكتابات الغربية عن كل ما لا ينتمى إلى الغرب على العموم، أقول: هل بمقدورنا النظر إلى هذه الكتابات على أنها أقل أو أكثر تمايزا عن بعضها البعض بقدر ما تشغلنا تمثيلاتنا عن العالم غير الغربي؟ يقيم كتاب ماري لويز برات Mary Louise Pratt *Imperial Eyes* المنشور عام ١٩٩٢، على سبيل المثال، الحجة على أن أدب الرحلة الذي كتبته المرأة عن العالم غير الغربي أشد اختلافًا عما أنتجه الرجال في المجال ذاته. وربما كان سعيد ذاته أول من أقر بأن الاختلافات حقيقة واقعة لا تعتريقها الريبة، وأن النقد ما بعد الكولونيالي لا يزال مشغولا بتصنيف هذه الاختلافات.

#### المستعمر و المستعمر Colonized and Colonizer

ثمة قضية لم يطرحها إدوارد سعيد أو يتطرق إليها، لكنها مركزية في عمل هومي بابا Homi Bhabha، ألا وهي ما يجري فعليا حال التفاعل الثقافي الذي يتم بين المستعمر والمستعمر. ولقد كان هذا التفاعل مستنكرا ومرفوضا في الكتابات المبكرة عن الكولونيالية. زعم إيمي سيزير Aimé Césaire، على سبيل المثال، في كتابه "خطاب عن الاستعمار" Discourse on Colonialism، الصادر عام ١٩٥٥، أنه ليس ثم تواصل إنساني بين المستعمر والمستعمر، بل تقوم بينهما علاقات أساسها الهيمنة والخضوع فتحول المستعمر إلى رقيب على فصل دراسي، ورقيب في الجيش، وحارس سجن، وسائق عبيد، وتحول المواطن الأصلي إلى وسيلة من وسائل الإنتاج (٩). ولقد



وخطابه. وعبر التقليد *mimicry*، يبصر المستعمر ذاته في مرآة تعمل على تشويه صورته على نحو طفيف لكنه ذو مفعول نافذ؛ مرآة يشوه فيها "الآخرون" *others* هويته الخاصة على نحو دقيق يكاد ألا يُدرك. وفي كتابهم "المفاهيم المفتاحية في دراسات ما بعد الكولونيالية" Key Con-cepts in Post-Colonial Studies، يورد "بل أشكرُفت" Bill Ashcroft، و"جاريث جريفيث" Gareth Griffiths، و"هيلين تيفين"، Helen Tif- fin وهم ثلاثة من نقاد ما بعد الكولونيالية البارزين، أقول: يورد ثلاثة هؤلاء النقاد مثالا عن التقليد *mimicry* من رواية ذات عنوان دال، هي رواية الكاتب الترينيدادي ف. س. نايبول V.S. Naipul *الرجال المقلدون* The Mimic Men عام ١٩٦٧:

"لم يكن بوسعي سوى الإعجاب بالسيد شايлок Shylock ... الرجل ذي الخلية والحُل ذات البرّ الأنيق للغاية الذي واتاني شعور أن بإمكانني أن ألتهمه. وقد حسبتُ السيد شايлок رجلا بارزا، كما لو كان محاميا أو رجل أعمال أو سياسيا. وكانت له عادة تمسيد شحمة أذنه ممبلا رأسه إنصاتا لمحدثه، وقد حاكبته في هذه العادة. إنني على علم بمستجدات الأحداث في أوروبا: لقد عذبتني. ورغم أني كنت أجتهد كي أنعيش بسبعة جنيهات في الأسبوع، فإنني أبديت خالص تعاطفي المكتوم إزاء السيد شايлок" (١١).

في هذه الفقرة ثورية تهكمية بصورة عميقة، لا سيما إن عرفنا أن الراوي *narrator* يؤدي للسيد شايлок "ثلاثة جنيهات [إنجليزية] كل أسبوع" مقابل الحجرة التي يسكنها، وإذا ما أخذنا في حسابنا شخصية شايлок (اليهودي) الشكسبيرية التي يُفترض أن نأخذها في حسابنا، والتي تومئ إلى واقعة الهولوكوست Holocaust. إن موقف الراوي، الذي يبدو محترما لرغبات الآخرين ومستحسنا إلا أنه يقظ، لا بد وأن يكون ملغزا

التي تتشكل عبرها الهوية، تحليلات مفادها أن هوية المستعمر [وهو في عمل بابا مستعمر الهند البريطاني] لا يمكن أن تنفصل تماما عن هوية المستعمر المفترضة، فالهوية عند لاكان لا تتسم بالاستقرار والثبات الجلي. وبدلا من أن يكون المستعمر ذا قناعة ذاتية بهويته [هـ "his، لأن الكولونيالية مشروع يوشك أن يكون ذكوريا خالصا]، فإنه يبني هذه الهوية بناء جزئيا على الأقل عبر التفاعل مع المستعمر. إن هوية المستعمر ليس لها "أصل" في ذاتها، وما هي بكيان وطيد، بل مباينة؛ إنها "معنى" *meaning* يُولده الاختلاف. ورغم أن هذا الاختلاف قد نشأ من ذي قبل عبر الخطابات *discourses* الغربية التي يكون الشرق مدارا لها، فإن هوية المستعمر "البريطانية" أو "الإنجليزية" يمكن أن تغدو حقيقة واقعة فقط بعد الاتصال الكولونيالي الذي يؤكد تأكيدها. وكما هو الأمر عند لاكان، فإن الهوية تنشأ نتيجة التفاعل مع "الآخرين" *others* ومع الآخر *the Other*. يرى بابا علامات اعتماد المستعمر اعتمادا جزئيا على "الآخرين" غير الودودين بالمرّة، والشك الملزم تبعا لذلك، في سلسلة كاملة من الظواهر. إن القولية العرقية *racial stereotyping*، على سبيل المثال، تكرر هذه العملية المتعلقة بخلق الهوية من حيث إنها لا تفسر أولئك المقولبين *stereo-typed* فحسب، بل إنها تفسر كذلك المقولب *stereotype* ذاته في تعارضه مع المقولب. هذه القولية تعمل على تفسير هوية المقولب أو التأكيد عليها. ومهما يكن من شيء، فإن تكرار أفعال القولية تشير إلى عدم يقين دائم في المقولب؛ فجلى من الأمر أن المقولب ينبغي له أن يقنع نفسه مرارا وتكرارا بمصادقية القالب، ومن ثم بمصادقية هويته الذاتية. إن ثقة المستعمر بذاته تتواهى عبر ما يسميه بابا بـ "التقليد" *mimicry*، تلك الوسيلة الغربية والمشوّهة على الدوام والتي يكرر المستعمر عبرها (مُخيرا كان أو مُسيّرا) أساليب المستعمر



اهتمامه بتفاعلهما، حركات مهمة تسير في الاتجاهين كليهما. ويتحول بابا تركيزه من التكليف الصاحب المزعج الذي تفرضه السلطوية الكولونيالية والقمع المكتوم للعادات البلدية الأصلية، إلى الهجنة الكولونيالية، فإنه يبرهن على أن التفاعل الثقافي الذي يتم بين المستعمر والمستعمر يؤدي إلى دمج الأشكال الثقافية ذات المنظور الواحد؛ لأنه يشير إلى طاقتها الإنتاجية، كما يؤكد على قوة الحضور الكولونيالي، إلا أن هذا التفاعل، بوصفه شكلا من أشكال التقليد mimicy في الوقت نفسه، يزعزع متطلبات السلطة الكولونيالية النرجسية<sup>(١٣)</sup>. إن الهجنة تتدخل في ممارسة السلطة، لا لمجرد الإشارة إلى استحالة حضور هويتها، بل لتصوير عدم القدرة على التنبؤ بحضورها<sup>(١٤)</sup>.

ومثل معظم أفكار بابا، فإن الهجنة hybridity والتهجين hybridization يحملان دلالات إيجابية مصاحبة positive connotations. والحق أن تطبيق بابا للتنظير ما بعد البنيوي (في المقام الأول دريدا Derrida ولاكان Lacan) على العلاقات الكولونيالية والكولونيالية الجديدة neo-colonial لاحقاً والعلاقات الكولونيالية الداخلية، كان تطبيقاً ذا مسحة تفاؤلية؛ حيث تقود النظرية ما بعد البنيوية بابا إلى النظر إلى هوية المستعمر ووضعه على أنهما محفوفان بالمخاطر. وقد اعترض بعض النقاد على هذا التنظير ذاهبين إلى أنه غير عملي - حتى لو كان صحيحاً من الناحية النظرية - وأنه لا يملك تناسبا وثيقاً في تحليل ممارسات الحكم الكولونيالي اليومية. إن البندقية التي تحملها بوصفك مستعمراً غريراً ربما لا تقوى هويتك بشكل جوهري، لكنها، البندقية، قد تعينها، الهوية، بما يكفي على عدم الالتفات إلى كل علامات التقليد mimicy التي من المحتمل لك أن تلاحظها. وتنشغل مراجعة نقدية أخرى بمستوى التجريد الذي يعتمل في كتابات بابا. وقد برهن النقاد

لشاييلوك كما هو ملغز للقارئ. وعلى الجملة، فإن خطاب المستعمر - سلاحه الأشد أثراً في المواجهة الثقافية - يكون أقل رسوخاً وإحكاماً مما يحسبه هو، ومرد هذا هو أن القولية stereotyping عنصر أساسي من العناصر التي يتشكل منها الخطاب الكولونيالي. ولما كانت القولية إحدى ركائز هذا الخطاب، فإنه لا يقدر أن يكون ذا ثقة بذاته ولا يكون أهلاً لهذه الثقة كما يود أن يكون (وكما يقدم نفسه). وبصرف النظر عن ذلك، فإن لغة المستعمر دائماً ما تكون عرضة لتأثيرات "الاختلاف" الدريداوية Derridean différance، كما أنها لا تقع تحت سيطرته. أضف إلى ذلك أن السلطة الاستعمارية واقعة على الدوام تحت تهديد زعزعة الاستقرار. إن عوز هذه السلطة للسيطرة التامة ناشئ بشكل جزئي عن تفسيرات لا تملك شيئاً تفعله سواء مع المستعمر أو المستعمر. ودائماً ما تنشأ هوية المستعمر عبر التفاعل مع "الآخرين" others ومع "الآخر" the Other. إن التقليد mimicy - حتى ولو كان صادقاً تماماً - سيقدم صورة شائنة على الدوام، تُطرح جنباً إلى جنب مع آثار الاختلاف différance على نحو جوهري في الموقف الكولونيالي. لكن حاجة هذه السلطة الكولونيالية للسيطرة التامة بالإضافة إلى ذلك تأتي كمحصلة لأعمال المقاومة الواعية من جانب المستعمر. وفي المواجهة الحقيقية التي تتم بين المستعمر والمستعمر، يرفض الأخير مثلاً مواجهة قامعه عيناً لعين، وبفعله هذا فإنه يعارض المطالبة النرجسية التي توجب عليه أن يكون متلقياً بشكل مباشر، وأن على الآخر the Other، المستعمر، أن يرخص بها لنفسه، ويعترف بأفضليتها، ويحقق شكلها<sup>(١٥)</sup>.

ربما تكون أكثر إسهامات بابا أثراً في النظرية ما بعد الكولونيالية هي فكرته عن "الهجنة" hy-bridty. فبينما يحتفظ استشراف إدوارد سعيد بنطاقى المستعمر والمستعمر، فإن بابا يرى، عبر



دون أن يتركوا أثراً: أقصد الرجال، والأكثر منهم النساء. ولأن النساء المستعمرات لم يكن في الغالب مسموعات في ثقافتهن الأبوية الخاصة بهن، فإنهن لم يكن مسموعات ضعيفاً ذلك تحت وطأة الحكم الكولونيالي. يمكن أن تكون سيفاك أول منظرية فيما بعد الكولونيالية لها أجندة نسوية على أكمل وجه. وتضم هذه الأجندة تورط كاتبات في الإمبريالية. تحدثنا سيفاك في مقالها "نصوص ثلاث نساء ونقد الإمبريالية" (15) Three Women's Texts and a Critique of Imperialism الذي يعود إلى عام ١٩٨٥ أنه "ينبغي ألا تُقرأ الروايات البريطانية في القرن التاسع عشر دون تذكر أن الإمبريالية، التي فهمت بوصفها مهمة اجتماعية بريطانية، كانت جزءاً من التمثيل الثقافي لإنجلترا ذا أهمية قصوى بالنسبة للإنجليز". وتواصل سيفاك، واعيئة بأنه "كان ينبغي عدم إهمال دور الأدب في طرح التمثيل الثقافي"، تحليلها رواية **جين إير** Jane Eyre (عام ١٨٤٧) لشارلوت برونتي Charlotte Brontë، والطريقة التي تقدم عبرها الرواية شخصية الكريولية بيرثا ماسون Creole Bertha Mason زوج روشستر Roch- ester المجنونة، اعتماداً على التمثيل الثقافي. إن إصرار سيفاك على أهمية الرؤى النسائية هو جزء من دور أكبر ربما تكون قد لعبته دون قصد منها على امتداد العقدين الماضيين [الثمانينات والتسعينات]: وهو دور الضمير النظري لدراسات ما بعد الكولونيالية. لقد خاطب عملها على نحو مباشر مواطن ضعيف نظرية بقدر ما ركز على القضايا الكولونيالية ذاتها.

تمثل سيفاك صوت الاختلاف القائم بين كبار منظرى ما بعد الكولونيالية؛ فعلى الرغم من أن إدوارد سعيد وهومي بابا يستلهمان أفكارهما من منابع ما بعد البنيوية، فإنهما في واقع الأمر لم يلقيا بالا إلى قضية الاختلاف. وقد أشرت كيف أن تحليل سعيد للتمثيلات الغربية عن الشرق كان

الماركسيون والنسويون على أنه ما من شيء يماثل المواجهة التعميمية التي تتم بين المستعمر والمستعمر، فعندهم أن النظرية التي تتوجه صوب الموقف الكولونيالي غير معيرة انتباهها جادا إلى الفروق القائمة بين الرجال والنساء، وبين الطبقات الاجتماعية، هذه النظرية لا يمكنها أن تكون منصفة إزاء اختلاف الأجناس والأعراق الذي يظهر عند المواجهة الكولونيالية. ورغم ذلك، فإن تركيز بابا على التفاعل interaction، وفكرته عن الهجنة -hybridity قد شحذا وعينا بشكل مثير عما يحدث فعليا (أو ربما يحدث) في الوضع الاستعماري، وفي أية مواجهات تقوم بين المهين و زمرة المقموعين. وفي حين يستفزنا سعيد للتساؤل عن التمثيلات الغربية عن الشرق، وعن التصور الغربي لثقافة الآخر، يدعونا بابا كي نخضع المواجهة بين الغرب والشرق - الهند في حالته - للتفحص الدقيق.

### التابع

ذهب ماركسيو ما بعد الكولونيالية، مثل إعجاز أحمد Aijaz Ahmed، إلى أن بابا وغيره من "المُغربيين" Westernized الآخرين غير الأوروبيين ليسوا في الموضع الأمثل كي يُعبّروا عن تطلعات جماهير المستعمر the colonized والمستعمر الجديد neo-colonized. أما ثالث منظرى ما بعد الكولونيالية الذي سأعرضه هنا، فهي جاياتري تشكرافورتى سيفاك Gayatri Chakravorty Spivak، وهي لا ترى ضييراً في الإقرار بأن وضعها كأكاديمية تعمل في الغرب يفصلها عن جماهير الهند، وطنها الأم. كما أنها قد لفتت أنظارنا في الوقت ذاته إلى أولئك المستعمرين الذين شكّلوا الأغلبية العظمى التي لم تترك بصمة في التاريخ؛ لأنها عجزت عن أن تكون مسموعة أو لم يكن مسموحاً لها أن تكون كذلك. لقد عاش ملايين وملايين ثم قضوا نحبهم في ظل الحكم الكولونيالي



إليها أولئك الذين هم أدنى مقاما position، أو من هم أقل في الرتبة rank وفقا للمصطلحات العسكرية التي تلائم الموقف الكولونيالي على الدوام. وتوظف سبيفاك المصطلح (المستمد من جرامشي Gramsci) لتصف الطبقات الدنيا في المجتمع الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، أو كما يسميه الكثيرون بالكولونيالي الجديد: المشردين، والعاطلين، والفلاحين الذين يتقوتون مما تزرعه أيديهم، والعمال الذين يتحصلون على أرزاقهم ونهاية كل يوم، وهلم جرا. تدرك سبيفاك أن هذه التصنيفات من طريق الطبقة تميل إلى جعل الاختلاف مستترا: "فلا مندوحة للمرء عن أن يلح مُصرًا على أن التابع المستعمر مغاير ومباين" (١٦). ولقد كان تركيز سبيفاك على التابع الأنثوي نتيجة من نتائج الالتفات إلى الاختلاف؛ حيث يمثل هذا التابع طبقة جد عريضة، وبالطبع مختلفة، قائمة بين المستعمر والمستعمر الجديد. وعادة ما همش هذا التابع، فيما تناقش سبيفاك، تهيمشا أكثر مما ينبغي: إن لم يكن للتابع تاريخ، وإن لم يكن له أن يتقوه في سياق الإنتاج الكولونيالي، فقد كان الغمام يقبَع مُظَلَّلًا التابع إذا كان أنثويًا (١٧). هذا التركيز لا يعنى أن سبيفاك تتحدث، أو تنوى التحدث، من أجل التابع الأنثوي، بل إنها تحركت بالأحرى بواعز من الرغبة في الإبقاء على التابع النسائي سالما من التمويه والتمثيل المخالف للحقيقة. وفي مقال ذائع يعود إلى عام ١٩٩٨ معنون بـ "للتابع أن يتكلم؟" Can the Subaltern Speak؟، تبحث سبيفاك - في سياق أوسع للنقد الذي تعتبره حيازات ما بعد بنوية للموضوع الكولونيالي، التعارض القائم في القرن التاسع عشر بين الهنود المستعمرين ومستعمرهم البريطانيين بشأن ما تسميه هي بـ "قربان الأرملة" widow-sacrifice: أى إحراق الأرامل على المحرقة الجنائزية لأزواجهن المتوفين. وتخلص سبيفاك إلى أنه لم يكن لأية فئة أن تسمح للمرأة،

مدانا بالعمى النوعي gender-blindness، وكيف أقامت الباحثات النسائيات الحجة على أن التمثيلات الأنثوية تباين نظائرها الذكورية. والحق أن هذا معقول في ظاهره من ناحية الأسس النظرية الخالصة. وإذا كانت التمثيلات الغربية تقيم بصورة نمطية الثنائية المتعارضة (الغرب في مقابل الشرق)، بحيث يمثل الغرب الأعلى والمذكر، ويمثل الشرق الأدنى والأنثوي، فربما يتوقع المرء أن تنحرف الكاتبات عن النموذج. إن أية كاتبة تدرك ما تفعله، ستروم التعبير عن دونية الشرق - لو كانت بالفعل مساندة ذلك الحكم الذكوري - ليس بالإشارة الدائرة إلى دونيتها هي، بل على الأحرى عبر مصطلحات مغايرة. لم يصطنع بابا أيضا فرقا بين الرجال والنساء في تنظيره عن التفاعل القائم بين المستعمر والمستعمر. وكذلك أهمل سعيد وبابا الاختلاف الثقافي إلى حد بعيد: فسعيد لم يصطنع اختلافا بين الثقافات الأوروبية المختلفة - البروتستانتية أو الكاثوليكية والليبرالية أو السلطوية - التي أصلها عذابا شديدا في كتابه الاستشراق. ويكتب بابا كما لو أن التفاعل بين المستعمر والمستعمر يمكن أن ينفصل تماما عن الثقافات القائمة. أما سبيفاك، فإنها تسعى إلى أن تكون منتبهة للاختلاف أو تباين النوع het-erogeneity حتى في داخل الحركة النسوية نفسها: إنها تعنف النسوية الغربية لأنها تعمل في أفق محدد بانشغالات ثلاثة: بالأبيض، وبالطبقة الوسطى، وبالاشتهاء للمغاير جنسيا. وكما قد نتوقع من ناقدة ذات حساسية بالاختلاف مثل سبيفاك، فإن الطبقة الاجتماعية - التي لا تلعب أى دور مهم لدى سعيد وبابا - تُعد واحدة من التصنيفات التحليلية الرئيسية التي اصطنعتها سبيفاك. وبإصرار، تركز سبيفاك، من بين منظرى ما بعد الكولونيالية أجمعين، على ما سُمي في دراسات ما بعد الكولونيالية بـ "التابع" the subaltern الذي يعنى حرفيا الفئة التي ينتمي



الهوية التي لا تدمر نفسها مباشرة، وإلى أن تعلن للعالم أنها ليست بذات خلفية أو مركز. إن المنبر الحزبي السياسى الذى ينتقد نفسه علانية ليس بمقدوره أن يكون مؤثراً. إن حل سيففاك لهذه الأزمة هو ما تسميه "الاستخدام الاستراتيجى للمذهب الجوهري الوضعى" الذى يشير بوضوح إلى أجندتها السياسية. وبعبارة أخرى، فليس من ضير فى التخطيط لإنشاء هوية سياسية وثقافية مستقرة، ما دما واعي أن تخطيط لإنشاء يكون على الدوام تحت الكشط التفكيكى erasure deconstructionist.

ورغم أنه ليس بالإمكان القول إن سيففاك تذود دون هذا التطور، فإن هذا سيسمح للمذهب الإنسانى الشكوكى، الداعى إلى إعادة التفكير، بأن يكون دائماً فى الخلفية، إن ظل واعياً لطبيعته المؤقتة. اتجه إدوارد سعيد فى مؤلفاته ومنشوراته الأخيرة صوب هذا الموقف الإنسانى المعدل تاركا للواسطية والقصدية أن تلعب دوراً ملموساً. إن النظرية ما بعد الكولونىالية، مثل الفروع الأخرى من ثورة ما بعد البنىوية، تتغلب فى الوقت الراهن على ذلك الحقل المعرفى العسير للغاية والذى تحدده ثنائيات متعارضة: اللا إنسانية (الفوكوية Foucauldian) والماركسية (Marxist) فى مقابل الصور المعدلة من الإنسانية، والاختلاف الكلى (أو التماثل الكلى) فى مقابل صور الاختلاف التى انبثقت عبر التماثل (أو التماثل الذى انبثت عبر الاختلاف). إن الإقرار بهذه الحالة المربكة التى تسود دراسات ما بعد الكولونىالية، أعنى: النظرية والنقد، يؤكد الآن على وجه العموم على التعددية والاختلاف والهجنة، بدون المزايم التعميمية المبالغ فيها التى ميزت الطور المبكر من هذه الدراسات.

ضحية هذه الممارسة، أن تتفوه. تُهيكَل النصوصُ البريطانية مكانة للمرأة، حيث تكون قد جعلت كى تمثل الفردانية الغربية، وكى تمثل على نحو ضمنى الحضارة الغربية العلية التى تؤكد على الحرية بمفهومها الحديث، بينما تقدم النصوص الهندية المرأة بوصفها مختارة للواجب والتقاليد. وعلى الرغم من أن نصوص الطرفين كليهما تزعم أنها تقف فى جانبهن، فإن أصوات النساء أنفسهن قد ذهبت سدى.

تجمع سيففاك بين النظرة الماركسية، حيث التركيز على الطبقة class كعامل اختلاف، والمقاربة التفكيكية deconstructionist للنصوص وللحوية. وتحاول سيففاك فى معالجتها للنصوص الكولونىالية توضيح كيف أنها- النصوص- حازت تماسكا عبر تأسيس تعارضات زائفة بين مركز مفترض وهامش مُتوهم على السواء، وكيف أن لغتها، بلا استثناء، تفكك التماسك الذى تحاول تأسيسه. ولا تتمكن سيففاك، مع التسليم بهذا المنظور التفكيكى، من الهروب من استخلاص أن هويتنا مُزعزعة بلا مركز ثابت وغير مستقرة بصورة متأصلة. إن الهوية غير المُركزة تخدم مرام سيففاك بدرجة ما: إن هذه الهوية تقوِّض المزايم الأساسية التى تقيمها فننا المستعمر والمستعمر الجديد، كما أنها تقوِّض على نحو مساو الأصولية ما بعد الكولونىالية التى ضاقت سيففاك بها ذرعاً على صعيد السياسة. وكذلك تصرف سيففاك، فى تحليلاتها وهجومها على صور المذهب الجوهري المُجدد renaissance- sentialism باعتبارها الضمير النظرى للنظرية ما بعد الكولونىالية. ومن ناحية أخرى، تحتاج البلاد والثقافات التى غدت مستقلة بعد حال الاستعمار، كالحركات السياسية للمستعمر، إلى نوع ما من



الهوامش :

(\*) هذه ترجمة الفصل الثامن Postcolonial Criticism and Theory، من كتاب:

Hans Bertens, Literary Theory.. The Basics, Routledge, London and New York, 2001.

(١) هامش المترجم: راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب:

Political Reading: the 1970s and 1980s, pp. 79- 116.

- (2) Achebe, Chinua (1995), 'Colonialist Criticism', in Bill Ashcroft et al. (eds) The Post-Colonial Studies Reader, London and New York: Routledge [1974].
- (3) Bhabha, Homi K. (1992) 'Postcolonial Criticism' in Stephen Greenblatt and Giles Gunn (eds) Redrawing the Boundaries: The Transformation of English American Studies, New York: MLA, p. 438.
- (4) Bhabha, Homi K. (ed.) (1990) Nation and Narration, London and New York: Routledge, p. 4.
- (5) Bhabha, Homi K. (1992) 'Postcolonial Criticism', p. 439.
- (6) Bhabha, Homi K., Ibid.
- (7) Bhabha, Homi K., Ibid, p. 441.
- (8) Said, Edward (1991) Orientalism, Harmondsworth: Penguin [1978], p. 23.
- (9) Césaire, Aimé (1997) 'From Discourse on Colonialism' in Bart Moore-Gilbert, Gareth Stanton, and Willy MAley (eds) Postcolonial Criticism, London and New York: Longman [1955], p. 81.
- (10) Bhabha, Homi K. (1992) 'Postcolonial Criticism', p. 438.
- (11) Ashcroft, Bill, Gareth Gririth and Helen Tiffin (1998) Key Concepts in Post-Colonial Studies, London and New York: Routledge, p. 141.
- (12) Bhabha, Homi (1994a) The Location of Culture, London and New York: Routledge, p. 98.
- (13) Bhabha, Homi (1994b) 'Signs Taken for Wonders', in H. K. Bhabha (1994a) The Location of Culture, London and New York: Routledge [1985], p. 112.
- (14) Bhabha, Homi, Ibid, p. 114.
- (15) Spivak, Gayatri Chakravorty (1995a) 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', in Bill Ashcroft et al. (eds) The Post-Colonial Studies Reader, London and New York: Routledge [1985], p. 269.
- (16) Spivak, Gayatri Chakravorty (1995b) 'Can the Subaltern Speak?', in Bill Ashcroft et al. (eds) The Post-Colonial Studies Reader, London and New York: Routledge [1985], p.26.
- (17) Spivak, Gayatri Chakravorty, Ibid, p. 28.